

Wolff, P.
Das Ich als Fundamental-
princip





Das Ich

als Fundamentalprincip.

Eine

von der philosophischen Fakultät der Universität Rostock genehmigte Promotionsschrift

von

Dr. P. Wolff.



Stettin 1872.

Druck von R. Graßmann.



Die Zustände unsers innern Lebens lassen sich zwar nicht empirisch auf einen ersten Anfang zurückführen, doch kann das betrachtende Denken gewisse Bestandtheile desselben als ursprünglich nothwendig ansehen. Wir müssen da ein Geschehen, ein Verändern denken; um Etwas, ein Dasein sich vorzustellen, muß etwas vorgehen. Zugleich setzen wir freilich voraus, was geschieht, mit wem etwas geschieht. Beide Elemente, das Geschehende und das Geschehen, liegen in der Wirklichkeit in Eins verschmolzen; das trennende Denken aber, welches für uns das Wahre ausspricht, darf beide Elemente scheiden. Da nun zuerst die Welt in uns selbst sich eröffnet, so dürfen wir sagen: Die mannigfachen Regungen des Seelenlebens bilden die Anfänge des Seins in uns, sie sind aber von der gleichzeitigen Kenntniß desjenigen begleitet, dem diese Vorgänge zuzuschreiben sind, d. h. unserm eignen Selbst. Getrennt gedacht von dem letzteren nennen wir sie Qualitäten, Vorgänge, oder bloßes Geschehen. Wir betonen bei diesem bekannten Verhältniß erstlich, daß unser uranfängliches Wahrnehmen der Wirklichkeit eben nur diese, nämlich die inneren Vorgänge und nur dieses eine Etwas, das eigene Ich, kennt. Dann muß bemerkt werden, daß dieses Ich schon längst existirt, bevor wir es abstrahiren und mit diesem besonderen Namen belegen, daß es auch in jedem Thier, welches nie zum abstracten Ichbegriff kommt, als Selbstgefühl, welches alles Andere, fremde entschieden ausschließt, erscheint. Dieses Bewußtsein des Selbst, welches nur empfunden, nicht denkend angeschaut wird, könnten wir als solches das animalische Selbstbewußtsein nennen. Das abstract gefaßte Ich unterscheidet sich in seinem Wesen nicht von ihm, es ist nur, wie später zu besprechen, eine besondere Form der Auffassung dieses Inhalts.

Es ist nun zwar richtig, daß empirisch die inneren Bewegungen erst auf geschehende Reize von außen entstehen, nichtsdestoweniger hat die Physiologie außer Zweifel gestellt, daß das Bewußtsein von diesen Reizen ursprünglich rein innerlich auftritt, und erst allmälig das Gewahren der objectiven Welt als solcher stattfindet. Von innen beginnt jede Anschauung.

Das Selbst oder Ich verhält sich nun zu dem bloßen Geschehen folgendermaßen. Stellen wir uns dieses ohne ein Etwas vor, an dem geschieht, so ist es eine Summe von einzelnen Mo-

menten, ein getrennt Auseinanderseiendes, für das die Sprache eigentlich keinen Namen hat, denn Geschehen, Vorgänge u. dergl. geben immer schon ein Zusammengehören der einzelnen Momente. Indeß lassen wir diese Ausdrücke einmal gelten, so findet sich eben: Alle inneren Vorgänge, denn von diesen ist ja die Rede, liegen an sich einer von dem andern, und ebenfalls alle Theile eines Vorganges unter sich, ganz getrennt von einander, wenn nicht das Eine Bewußtsein, daß sie dem Ich, dem Selbst angehören, sie miteinander verbindet. Die Willensregung im Einen, die Lust- oder Schmerzempfindung im andern Augenblick, verknüpft Nichts in mir, außer dem Bewußtsein, sie sind beide mein. Daß die Gefühlsregung in Einem Moment mit der im andern überhaupt etwas zu thun hat, ein zusammenhängender Verlauf ist, sagt mir bloß die Empfindung, daß sie mein eigen sind.

Zugleich aber hat das Verhältniß noch eine andere Seite. Wir fordern nicht allein ein Was zu dem Wie; dieses Was meinen wir auch, wenn wir nach dem Woher fragen, nach dem, worauf es beruht. Bei dieser Ausdrucksweise lassen wir offenbar die Unmöglichkeit des Alleinseins einer Qualität außer Augen; wir nehmen sie als daseiend hin; aber wir bezweifeln ihre Dignität, es muß noch etwas hinzukommen, damit wir uns bei ihr zufrieden geben. Dies ist nicht anders, als wir suchen ihren Grund und damit meinen wir in diesem Falle natürlich das Ich.

Diese beiden Erklärungen des Ich, die schon länger erkannt wurden, erregen aber den Wunsch zu vernehmen, wie denn dieses doppelte Verhalten sich mit einander genügend vereinigen lasse. Vorher aber sei darauf aufmerksam gemacht, daß das Ich schon jetzt mit den Qualitäten Nichts gemein hat. Es existirt nur unter Voraussetzung dieser, addirt sich aber nicht zu ihnen als Gleiches hinzu, sondern erregt nur das ganz eigenartige Bewußtsein daß sie zusammengehören, weil sie mein sind. Darum müssen sie jeden Moment meiner inneren Empfindungen befassen.

Wehren wir nun eine gebräuchliche Auffassung ab, welche besagt: Das Ich oder die Person sei etwas, das die Möglichkeit besonderer Aeußerungen in sich enthielte, ein potenzielles Etwas, dann stände es außerhalb der Aeußerungen selbst. Dies ist nur ein Schluß nach verkehrter Analogie. Wir unterscheiden nämlich an körperlichen Dingen, die zeitweiliger Aeußerungen fähig sind, den Grund dieser letzteren, die potenziell in ihm verborgen liegen sollen. Dann setzen wir aber offenbar eine Vielheit von constanten Aeußerungen, durch die uns etwa Form, Farbe u. dergl. wahrnehmbar wird, als im Gegensatz zu ihren gelegentlichen, nur zeitweilig erscheinenden. Eine Explosion z. B. leiten wir auf das Schießpulver zurück; damit aber, daß wir den Stoff von bekannter Farbe, Form, Härte u. s. w. nennen, haben wir noch Nichts erkannt,

sondern durch seine Sichtbarkeit, Fühlbarkeit u. s. f. nur noch andere Qualitäten desselben Stoffes kennen gelernt. Diese Anschauung bewährt sich nur durch ihren praktischen Nutzen. Aeußerungen durch andere zu erklären, ist hier gerade so unzulässig, als das Beginnen, ein Prädikat durch Zufügung mehrerer anderer zu einem verständlichen Satze zu machen. In allen andern Fällen wird der Versuch, ein Seiendes durch seine potenziell gefaßten Kundgebungen zu erklären, auf gleich unübersteigliche Schwierigkeiten stoßen. Bedenke man nun weiter, daß das Ich, dieses bestimmte Seiende, eben nichts anders ist, als eine besondere Art und Weise, in der der Verlauf von Empfindung oder Handlung wahrgenommen wird. Es ist also um so weniger ein bloß die Möglichkeit des Geschehens Enthaltendes, weil sie im Geschehen selbst liegt, also nicht vor und außer demselben eine räthselhafte Existenz führen kann. Was in einer Entwicklung selbst seine Geltung hat, kann nicht als bloße Vorbedingung derselben erklärt werden.

Ferner können wir auch nicht das Ich etwa als die Gesammtheit unser Aeußerungen selbst ansehen, da diese eine Menge nebeneinanderliegender, auseinanderseiender Theile sind; dennoch bekennen wir, daß diese alle *unser*, das heißt das Wesen des Ich sind. Es verhält sich also so: Das Ich besteht in den Qualitäten, ist aber nicht identisch mit ihnen, weil die disparate Form derselben ihm schlechthin widerspricht. Nehmen wir nun hinzu, daß die Beschaffenheit der Qualitäten etwas enthält, was uns unbefriedigt läßt und veranlaßt, einen Grund für sie aufzusuchen, daß dieser Grund aber in dem Ich liegt, so müssen wir schließen: Die Getrenntheit der Theile, die sich in den bloßen Qualitäten zeigt, empfinden wir als jenen Mangel, der uns zum Aufsuchen eines Grundes nöthigt; und andrerseits: Das Ich ist nichts anders, als jene Qualitäten, jedoch so, daß es in ihnen ihr Getrenntsein aufhebt; und die eigenthümliche Art, in welcher sie es thut, drücken wir damit aus, daß wir sagen: Das Ich ist Grund seiner Aeußerungen. Indem so argumentirt wird, wird allein das wirkliche, beobachtete Verhalten des Ich als Problem zu Grunde gelegt; eine andere Lösung desselben ist nicht denkbar, denn die Thatsachen sind eben auf keine andere Weise zu kombiniren. Die Erklärung: Das Ich sind die Seelenthätigkeiten, insofern in ihnen das Moment der Bewegung verschwindet, paßt aber ebensowohl auf das animalische, wie auf das abstrahirte Ichbewußtsein, die schon beide als wesentlich gleiche genannt wurden. Im Einzelnen würden dann im Ichbewußtsein zwei Vorgänge unterschieden werden können: 1) Ein einzelner innerer Verlauf wird durch Negirung seiner Multiplicität, aber ohne Aufhebung seines Inhalts ein Vorgang des Ich. 2) Viele, einzelne, nicht continuirlich verlaufende Vorgänge negiren ihr Getrenntsein einer vom andern und erscheinen

darin als sämmtlich dem Einen Ich angehörig. Man sieht, stehen wir hier an der Quelle des Grundes, so hatten die Eleaten wohl Recht, wenn sie sich gegen jede Art von Vielheit erklärten; für diese giebt es keinen Grund, ehe sie sich nicht im Ich aufhebt; und so fühlten auch die höheren Religionen das Bedürfniß eines persönlichen, allumfassenden Wesens, genöthigt durch das Bedürfniß, die bunte Mannigfaltigkeit der Welt unter eine Ursache zu stellen. Leitet dies ganz von selbst auf die Frage über, wohin denn nun dasjenige gehört, welches das Ich nicht als sein eigen erkennt und in dem wir dennoch das Walten des Grundes annehmen, so ist damit auf spätere Begründungen zu verweisen.

Als Beleg zu dem Gesagten möge noch dies dienen. Das ursprünglich angenommene Viele werden wir gar nicht gewahr, wenn wir etwas rein in uns selbst, im Ich, erfahren; das Fühlen und Wollen ist uns ein ausschließlich untheilbarer Akt; erst dann, wenn wir beides als Objekt, d. h. außerhalb des Ich, anschauen, bemerken wir ihn als Succession, aus Theilen bestehend. Alles Disparate verschwindet sogleich, sobald es das Ich in sich schließt.

Nun wird auch klar, wie man das Ich ein jede Aeußerung in sich enthaltendes Etwas nennen konnte, die Seele in ihrer möglichen Form, von der bei passenden Gelegenheiten das betreffende Geschehen ausgeht. Unrichtig ist es nur, wenn man behauptet, die Seele sei ohne ihre Aeußerungen, als bloße Potenzform Etwas. Das Richtige ist, daß man es so faßt: Der Inhalt der psychischen Akte ist in dem Wesen, dem Ich, enthalten, nur nicht in der Form als Akte; weiterzugehen und zu verlangen, das Ich solle außer ihnen noch vorhanden sein, ist so viel, als eine Form, räumlich gedacht, zu denken, ohne eine Substanz, an der sie erscheint. Ein Akt, eine Qualität ist unmöglich in der Wirklichkeit, ohne als Selbstnegirung seiner Form gedacht zu sein; nur empfindend in dem Akte oder abstrahirend außer demselben können wir die Qualität in diesem Verhältniß auffassen; nur der Gedanke kann beide Momente trennen; in der Wirklichkeit sind sie getrennt undenkbar.

Das Ich ist also nichts Anderes, als Alles, was wir innerlich erfahren; thun und leiden zusammengefaßt in Einem theillosen Punkte. Von hier aus bilden wir uns erst den Begriff von dem, was Wesen ist. Indeß, ehe das philosophische Denken anhebt, ist dieser Begriff schon längst vorhanden; wir sehen ihn durchaus als abhängig von der Erfahrung des Persönlichen an. Da wir nun, wie schon gesagt, das Wesen der Dinge unklarer Weise als eine Reihe konstanter Aeußerungen anzuschauen gewohnt sind, die wir dann von ihren gelegentlichen Aeußerungen zu trennen pflegen, so wird uns leicht das Wesen des Ich, besonders vom moralischen Standpunkte, ebensowohl eine Addition von dauernd wahrgenommenen Qualitäten und Aeußerungen des Selbst. Auch Kants Seelen-

wesen als Noumenon ist solches Wesen. In einem unzeitlichen, Succession und Causalverbindung aufhebendem Vorgang konstituirt sich auf einmal seine Beschaffenheit, darin liegt ihre absolute Begründung. Auch wir begreifen freilich die Aeußerungen, in denen das Kant'sche Phänomenon besteht, als unzeitlich im Ichbewußtsein zusammengefaßt und könnten das so entstandene Ich das Noumenon nennen. Aber Kant wußte diese beiden Seiten doch nicht recht zu vereinigen; das Noumenon war nur durch einen Schluß gefunden, er hatte keine Ahnung davon, daß unsere unmittelbarste Erfahrung uns täglich wahrnehmen läßt, wie sich diese Unzeitlichkeit unsers Wesens offenbart; die Sache war ihm transcendent, geheimnißvoll. Wir wissen, daß es das Ich ist, zugleich aber auch, daß das Unzeitliche und die Erscheinung des Wesens zwei sich gegenseitig Bedingende sind. Kant aber meinte wahrscheinlich, daß das Noumenon an sich und allein gedacht werden könne. Außerdem hat er immer nur von der Willensseite geredet; wir müssen aber dieselben Verhältnisse auf alle andern inneren Vorgänge, Empfindungen, Stimmungen u. s. w. anwenden. Endlich -- und darin greifen wir gewissermaßen vor — brachte er das Noumenon nicht in Verbindung mit dem Ding an sich, was zur vollständigen Erkenntniß seines Wesens doch unumgänglich ist. Sonst ist aber sein Noumenon allerdings, was wir das Ich nannten, wenigstens in Bezug auf die Willensthätigkeit; er giebt ihm den I n h a l t des handelnden Geschehens unbedingt, jedoch mit Leugnung der Raum-Zeitlichkeit oder des Veränderungsmomentes. Gerade so wollten wir das Ich denken, nur eben auf a l l e Seelenveränderungen bezogen. Ferner sagt er, in diesem unzeitlichen intelligibeln Charakter habe die Causalität keine Macht; er sei deshalb freie Selbstwahl. Dasselbe besagte in gegenwärtiger Auseinandersetzung die Ansicht, mit der Aufhebung der Veränderung sei der Widerspruch gehoben, der in der Vielheit liege, hiermit aber ein unendlicher, nie befriedigender Lauf der Causalität eingehalten, der letzte Grund gefunden. Kurz, wir sehen hier mit bedeutendem Erfolge einem wichtigen Sachverhalt Bahn gebrochen; nur Zusammenhang und die richtigen Centra dieser intelligibeln Welt zu erforschen bleibt noch nach. Mit gleicher Wahrheit begründet Kant hier die Lehre von der Freiheit.

Daß Kant übrigens seinem Noumenon einen besondern Inhalt geben zu müssen glaubte, rührt wohl daher, daß er nach dem G r u n d e menschlicher Freiheit suchte; daß aber die bloße Thatsache des Ichbewußtseins mit dem Grunde zusammenfällt, daß sie als der einzig mögliche auch Grund für die menschliche Freiheit sei, das war ihm eine zu fernliegende Auffassung.

Man muß nun bemerken, daß die Handlung ihrer Art nach gar nicht in Betracht kommt, wenn es sich um diese ihre Begründung handelt, ob sie gut oder übel, zwecklos oder nützlich, ist

gleich; sie braucht bloß von dem Ichbewußtsein befaßt zu sein und ihr Grund ist gegeben. Niemand wird sich je über seine eigene Thaten wundern; daß er sie gethan hat, ist ihm — subjectiv genommen — Erklärung genug. Und selbst einem Andern ist das fremde Ich noch als Erklärungsgrund zugänglich; dazu gehört, daß er sich in jenes Ich hineinzuversetzen versteht. Dann erscheint ihm die Gesammtheit der Handlungen dieses Fremden, als ausgehend von einem bestimmten Character. Der Character ist das von dem andern nachgefühlte Ichbewußtsein eines Wesens Nachgefühlte, denn begrifflich konstruiren kann man sich immer, daß ein anderes Wesen, welches man als Ich kennt, nur begründet verfahren kann. So kommt es, daß man früher unbegriffene Aeußerungen eines Menschen in dem Augenblicke erfaßt, wo man seinen Character begreift. Hier muß aber wieder bemerkt werden, daß dem Ich damit durchaus keine qualitative Verschiedenheit, nach der Verschiedenheit der Charaktere, zukommt. Faßt nämlich jemand einen fremden Charakter auf, so hat er damit keine andere Art von Ich kennen gelernt, sondern nur begriffen, daß jene Einheit, in dem das Ich besteht, auch für ein ihm bisher noch unbekanntes Geschehen Geltung hat; der Akt bleibt derselbe.

Daß Ich und Grund zusammenfließen, beweist Manches in augenfälligster Weise. Um noch einmal auf die Religion zu kommen, so hat man gesagt, der Wunsch, die Welt zu erklären, habe Anlaß zu ihrer Bildung gegeben, andere machen die Unruhe und Furcht geltend, die dem Menschen die Gewalten der Natur einflößen. Man sollte beides zusammenfassen. Die Unruhe, die uns bei den unerklärlichen Bewegungen in der Natur erfaßt, sucht den Grund in einer persönlichen Ursache. Diese Unruhe und Angst selbst ist ein Gefühl, welches nur durch die Unpersönlichkeit des Ganzen erweckt wird. Das verdient um so mehr Beachtung, da hier eine übereinstimmende Anschauung bei meist noch naturfrischen, nach gesunden Bedürfnissen handelnden Völkern vorliegt. Aus demselben Grunde verläßt uns bei dem plastischen Kunstwerk als Bild des Menschen jene Unruhe und jenes Fragen, das in der Musik oft so lebhaft erregt, wenn in Tönen Bewegungen und Empfindungen vorüberziehen, und wir nehmen die Seele nicht wahr, wir haben nur Aeußerungen vor uns, während die Töne, in die wir unsere eigene Stimmung hineinlegen, von beruhigender Wirkung sind, denn ein Wesen, ein Ich hat hier seinen Ausdruck gefunden. So ziehen die lebendigen Bilder der Natur ähnlich an unserm Gemüthe vorüber; ohne erkennbare Mittelpunkte des Grundes oder der Persönlichkeit gaben sie einer Naturphilosophie Raum, welche glaubte oder vielmehr hoffte, der spröden Objectivität eine Form zu geben, die zuletzt doch nur eine Zusammenstellung jener Vorgänge mit den seelischen Processen im Ich war.

Am nächsten scheint nun die Aufgabe, die so gewonnene Idee vom Grunde mit den üblichen Vorstellungen von diesem Begriffe zu versöhnen. Eine Aehnlichkeit beider fällt gleich auf. Wir mögen nun vom Grunde oder vom Zwecke reden, wir suchen immer dasjenige, was unter veränderten Formen identisch bleibt. Den Grund der Zusammensetzung c in den Elementen a und b finden wir zum Beispiel darum, weil diese sich in c identisch erhalten. Ebenso enthalten Mittel dasselbe, was nach veränderter Form das Bezweckte darstellt. Aber, wird man einwenden, wir haben, wenn wir in der umgebenden Welt einen zusammenhängenden Verlauf gewahren, wohl die Vorstellung eines Grundes, aber zugleich das bestimmte Gefühl, daß hiermit ein Ich nichts zu schaffen habe. Im Fremden, in der Welt ist eben nicht dieses Ich. Dann müßte man läugnen, daß der Grund bloß auf dem Ich beruhe, denn er bestände ja von ihm abgelöst.

Der Grund außer uns führt sich aber so in den Wechsel des Geschehenden ein. Wir erblicken in diesem immer ein bestimmt Bleibendes, dieselben Substrate im mannigfaltigen Erscheinen. Ein Tropfen Wasser in seinen drei Aggregatzuständen wird von uns trotz allen Wechsels der Erscheinung immer auf das eine Substrat zurückgeführt. Unter dieser Voraussetzung können wir erst davon reden, daß z. B. das Flüssige den Grund zur Bildung von Wasserdampf gegeben hat. Dies ist das Wesen der bleibenden Substrate im Verhältniß zu den Operationen, die nach der Causalität suchen. Daß wir überhaupt bleibende Substrate gewahren, ist die erste Thätigkeit in diesem Erkennen; diese muß darum zuerst der Beurtheilung unterliegen.

Nun ist Folgendes bekannt genug: Wir haben ursprünglich nur zeitlich und räumlich getrennte Vorstellungen von außen; erst in der Seele (im Ich) werden diese vereinigt unter eine Einheit, die Wesen, Ding, Substanz heißt, und nichts weiter, als den Grund dieser Erscheinungen bedeuten soll, in welcher Beziehung man die letzteren vorwiegend Aeußerungen nennt. Bedenken wir nun dabei: Die Vorstellungen der Dinge sind doch weiter Nichts für uns, als unsere eigenen inneren Vorgänge, so ist es ja hiermit schon als nothwendig gegeben, daß diese, wie alle seelische Veränderungen, von dem Ichgefühl begleitet, d. h. unter einen Mittelpunkt befaßt und als begründet gedacht werden. Ich kann gar nicht denken, wie es möglich ist, daß ein Verlauf m e i n e s Seelenlebens, mag er nun auch eine Succession sog. äußerer Eindrücke sein, anders als unter dem Gefühl des Ich auftreten kann. Das Ding, das Wesen ist deshalb weiter nichts, als unser Ich; die Vorstellung von einem Außen w e s e n besagt: Aeußeres besteht nur durch sein Erscheinen im Ich und als unter das Ich begriffen. Man wird aber noch immer behaupten, das Ding sei

eben gerade unserem Ich entgegengesetzt, ein Nicht-Ich. Darauf ist zu sagen: Man versteht unter Ich gewöhnlich ein zweifaches, zuerst eine vorher dargestellte Eigenthümlichkeit unsers Bewußtseins, sofern es Grund ist. Zweitens das Beziehen dieser Eigenthümlichkeit auf eine Reihe von eigenartigen Veränderungen, die wir im Gegensatz zu andern die subjektiven nennen, während dieselbe Eigenthümlichkeit, bei einer Reihe andersartiger Veränderungen erscheinend, den Namen Ich verliert und dann als Es (Objekt) erscheint. Der erstere allgemeinere Begriff befaßt nun eigentlich den zweiten unter sich, das Ich, gekennzeichnet als Seelencentrum oder Causalität, ist ebenso gut für die objektiv angeschauten Dinge gültig, wenn es dort auch speziell durch den Namen unterschieden wird. Was die Verschiedenheit ausmacht, ist eine besondere Gestaltung nicht des einenden Grundes, sondern der Einzelvorgänge, die sich subjektiv und objektiv nur als gefühlte Grundverschiedenheiten darstellen. Wie die Farbe in dem Licht, so ist die Dinganschauung in dem Ich enthalten, wenn auch das profane Bewußtsein dies nicht gelten läßt. Daß nun die Verschiedenheit der objektiven von den subjektiven Vorgängen in der zeit-räumlichen Anschauung besteht, wollen wir hier nicht erklären, dies Faktum muß hingenommen werden. Dann bliebe — weil wir sehen: das Ich ist Grund, das Ding (Wesen) ist ebenfalls Grund — der Einwand; warum wir denn nicht als oberstes Princip den Grund hinstellen und diesem Ding und Ich als gleichstehende Arten unterordnen. Darauf ist zu sagen: 1) das Ich und das Ding sind die in der Wirklichkeit vorgefundenen Erscheinungen, der Grund ist aber bloß eine Abstraktion, welche ihr besonderes Verhältniß zu den Qualitäten isolirt. 2) das Ich und das Ding sind mit Nothwendigkeit intuitiv auf gefaßte Wirklichkeit und immer in der Zeit das Prius des Grundes; dieser aber erscheint nach dem Sprachgebrauch eigentlich nur in zeiträumlichen Verhältnissen und trennt sich deutlich von seiner Folge. Wenn man freilich mit Kant weiter gehen und behaupten wollte, dieser zeiträumliche Grund komme nie zu rechter Geltung, indem er sich in eine endlose Kette von neuen Gründen verliere, so müssen wir dem die Schopenhauersche Kritik entgegenhalten, welche nachweist, daß dies lediglich auf Irrthum beruhe.

Wie nun aber das Ich für alle Seelenvorgänge, so ist das Ding für alle äußeren Qualitäten zureichender Grund. Wir sind in der That zufrieden, wenn wir zu dem Wie? ein Was? gefunden haben. Nun muß man freilich bedenken, daß dieses Was keineswegs immer so leicht zu bestimmen sei. Denn ein Complex von Erscheinungen a, b, c wird kaum von uns als ein Einzelding bezeichnet, da treten Umstände ein, die uns nöthigen, nunmehr a, b, d unter einem Einzelwesen zu begreifen, ein Umstand, der, so sehr

er begreiflich macht, wie die maßgebenden Normen für das Wesen der Dinge dem anschauenden Subjekt angehören, andrerseits das Nachforschen nach den Gründen der Erscheinungen zu einem endlosen machen können.

Diese unmittelbare Thätigkeit der den Grund erfassenden Wahrnehmung will uns aber noch nicht als die gemeinhin angenommene Form dünken, die der Grund aufzuweisen hat. Der handelt nämlich meist gar nicht von Rückführung der Qualitäten auf eine Substanz, sondern giebt an, wie eine Qualität dann und dann aus der andern erfolgen muß; sie hat durch Constatirung von Einzelfällen erwiesen, daß eine Regel existirt, nach der aus Qualität a eine desgleichen b sich ergeben muß; sie ist offenbar empirisch, giebt aber, wohl verstanden, damit nicht die Nothwendigkeit einer Causalverbindung auf. Sie macht also ganz entgegengesetzt unseren bisherigen Ansichten Qualitäten zu Gründen anderer. Will man diesen schweren Einwurf beseitigen, so muß man nothwendig zuvor auf die abstrakten Fähigkeiten des menschlichen Geistes eingehen, und wir haben die bezüglichen Erörterungen abzuwarten, ehe wir nun auch die letzten Verzweigungen der Causalität mit ihrer Wurzel in Verbindung bringen. Zuvor nur noch eine Bemerkung.

Es würde nicht neu sein, zu erwähnen, daß nur unter der Bedingung der Räumlichkeit uns ein Objekt erscheinen kann, daß aber der Raum selbst nur eine Art unserer Anschauung ist, daß also das, was wir Objekte nennen, diese seine Eigenthümlichkeit, Außendinge zu sein, nur aus uns selbst herleitet. Um so weniger wird dann der Zweifel Raum finden, ob denn auch wirklich das Anschauende dasjenige sei, was den Dingen ihre Gestalt als Substanz mit Aeußerungen giebt. Denn die Aeußerlichkeit im Raume, die sie uns als etwas Fremdes vorstellt, ist ja in den Verbindungen selbst, welche das Subjekt unter ihnen zu Stande bringt, gegeben. Man könnte aber dennoch vorbringen wollen, es sei die besondere Beschaffenheit der Qualitäten oder Vorstellungsverläufe, die uns nöthigen, sie nicht dem Ich als Subjekt, sondern dem (räumlichen) Ich als Objekt unterzustellen. Weil zum Beispiel Farben und Umrisse so eigenthümliche Vorstellungen wären, darum trennte sie die Vorstellung von dem Subjekt und statuirte für sie das äußere Ding. Dann könnte hier der Einwurf gelten: Die unter der Form der Räumlichkeit geschehenden Veränderungen nöthigen durch den ihnen eigenen Eindruck die Seele, das Ich aus sich herauszusetzen und somit ein Objekt zu schaffen; dann dürfte ja aber nur Ein Objekt da sein; denn da a l l e räumlich verlaufenden Eindrücke dieser selben Art sind, sie aber alle in dem Einen Ich ihre Substanz (Ding) finden, so sollten sie doch wohl auch nur als Ein Ganzes, Eine Substanz erscheinen müssen. Erscheint doch auch auf der andern Seite die Menge der subjektiven Vorgänge nicht unter

einer Vielheit von Ich, sondern nur unter dem Einen. Die Erfahrung zeigt aber, daß der Außendienge unendlich viel sind.

Wohl gemerkt, dies gälte bloß, wenn die Eigenthümlichkeit der äußern Qualitäten als solcher die Anschauung der Aeußerlichkeit bewirkten. Daß dies aber nicht so ist, erhellt schon empirisch genügend aus dem oben erwähnten Umstande, daß der Eindruck der äußeren Qualitäten, wie das besonders die Versuche mit operirten Blindgebornen erweisen, keineswegs allein, ohne neue hinzukommende Erlebnisse, Raumanschauung zu Stande bringen. Thäten sie es, so müßte die Spiegelung der Außenwelt auf der Retina eines solchen Operirten im ersten Momente eine der unsern gleiche Wahrnehmung von räumlichen Dingen erzeugen. Darum ist der Einwurf von eben nicht begründet, wenn auch eine Erklärung des Umstandes, daß es viele, und nicht bloß Ein Objekt giebt, noch nicht gegeben ist und denen zugewiesen muß, die sich die Entstehung der Raumanschauung besonders zur Aufgabe machen.

Nach alledem ist somit das Entstehen des Objekts nur das öftere Aufheben des Ich in seiner Form als subjectiv. Der bloße Empfindungseindruck, welchen uns die Anschauung des Ich und des Dinges gewähren, sind nicht im Stande, das zu erweisen; aber nachdem die wesentlichen Kennzeichen beider Verhältnisse theoretisch festgesetzt sind, hat sich gezeigt, daß beide in der That auf Einem Grunde beruhen, weil auf beide dieselben Bestimmungen passen.

Der Grund, wurde schon gesagt, erscheint in der Welt gewöhnlich in anderer Form, als in dem Beziehen der Aeußerung auf ihr Wesen. Wir sagen z. B., daß Grün aus Blau und Gelb entstehe, geben darin einen Grund an, aber keine Substanz, vielmehr die eine sichtbare Aeußerung soll auf einer andern beruhen. Nun sieht man vor Allem, daß dies in Wirklichkeit nie vorkommt, wir haben uns derartige Formeln erst zurecht gemacht; in der realen Welt kann nur ein blauer oder gelber Stoff — oder der in den entsprechenden Schwingungen vibrirende Aether — durch Vermischung einen desgleichen grünen erzeugen; nur eine Substanz von bestimmter Qualität kann an der andern eine andere Qualität hervorrufen. Alles Begründen bringt auf ein Zurückführen der vorgestellten Qualität auf eine Substanz. Da es aber viele Substanzen giebt, kann eine Veränderung auch auf deren mehrere zurückgeführt werden; dies hat nichts Widersprechendes und bringt erst recht die Mannigfaltigkeit des Geschehens zuwege. Die Flamme ist z. B. eine Erscheinung, die man auf zwei Substanzen, Kohlenstoff und Sauerstoff zurückführen kann. Man könnte aber fragen: Wie kann man denn die Substanz in solcherart Fällen als den Grund betrachten, da sie uns als solche doch meist sehr gleichgültig ist, und nur ihr vielleicht ganz zufälliger augenblicklicher Zustand, Farbe Bewegung,

u. dergl. dasjenige ist, von dem wir den Grund herleiten. Was nun die zufälligen Zustände eines Dinges betrifft, so ist damit hier nichts zu machen. Es liegt da wieder die künstliche Scheidung von wesentlichen und zufälligen Eigenschaften zu Grunde, praktisch brauchbar, aber hier unzulässig. Habe ich in einem gegebenen Augenblicke das Ding wirkend vor Augen, so gehören seine zeitweiligen Qualitäten gerade so zu dem Ganzen, wie die dauernden. Nur der Geist kann vermöge der Erinnerung die unwirklichen, nämlich die schon der Vergangenheit angehörenden Zustände einer Substanz mit in Rechnung bringen; die Wirklichkeit ist nur das Jetzt und da hat das Zufällige gerade die Bedeutung, wie das Andauernde. Wir gerathen so darauf, daß eben nur das Denken, die Abstraction ein uns scheinbar widersprechendes Verfahren befolgt.

Man muß den Grund in seiner abstracten Form näher betrachten. Schopenhauer sagt, das abstracte Denken könne die der Wirklichkeit entlehnten Formen auf alle beliebige Weise handhaben, und dies hat allgemein seine Richtigkeit. Das Wie ist freilich noch wichtiger. Aber man kann zuvor noch den andern Unterschied machen, daß der abstracte Grund immer merklich von seiner Folge getrennt erscheint; in der Wirklichkeit ist es ein intuitiver Akt; man kann ihn gar nicht zerlegen und in dem Jetzt des Augenblicks, also der Wirklichkeit, beide Momente wirklich nachweisen, oder die Aeußerung und die Substanz jede für sich anschauen. Uns aber leuchtet natürlich das letztere viel schwerer ein; denn all unser Denken und seine Manifestation, die Rede, bewegt sich ja in dieser nicht intuitiven, successiven Form der Grundanschauung.

Der für uns wesentliche Akt der Willkür, mit dem nach Schopenhauer das Denken verfährt, ist der: In der realen Welt ist uns nur der ganze Complex von Eigenschaften, den wir als Ding anschauen, als Grund thätig; die einzelne Qualität wirkt für diese unsere Anschauung niemals unabhängig von ihrem dinglichen Mittelpunkte und denjenigen Eigenschaften, welche sich immer an das Dasein dieses Mittelpunktes knüpfen. Dem Thiere, in welchem wir diese Real-Anschauung wesentlich vertreten denken müssen, ist z. B. die Einsicht leicht, daß die helllodernde Flamme, das Ding seiner Anschauung, der Berührung schmerzhaft ist; dagegen wird es nie begreifen, daß die Hitze, die Qualität dieses Dinges, die gedachte Wirkung thut; was Hitze ist, kann nie ein Thier begreifen. Scheint es nun dennoch zu denken, so arbeitet in ihm die Phantasie. Dies schließt Schopenhauer schon aus dem Träumen mancher Thiere, giebt aber keine Erklärung. Die Phantasie besteht nun aber darin, daß sie anschauliche Bilder, Bilder von vollständigen Dingen vorführt, aber nie Gedanken und abstracte Sachen; es ist also verständlich, daß die Thiere Phantasie besitzen und unter dem Eindruck ihrer Vorstellungen leiden, wie wir. Die

denkende Vernunft hat gar nicht bloß die Fähigkeit, Eigenschaften getrennt von ihren Dingen vorzustellen, sondern ihre eigenthümlichste und nutzbringendste Thätigkeit ist, daß sie diese als Dinge, d. h. wirksam, oder, um diesen Ausdruck für die reale Welt zurück zu behalten, als Gründe betrachten kann. Das Denken behauptet z. B.: Die Schwere verursacht den Fall; für die Wirklichkeit aber ist Schwere gar Nichts, sondern nur ein schwerer Körper. Nicht bloß dieses vermag das Denken, sondern es kann auch, des Zweckes halber, beliebige Eigenschaften zusammenstellen und diese als Ding, als wirkenden Grund behandeln. Das thut es, wie erwähnt, um die unwesentlichen Eigenschaften eines wirklichen Dinges zu beseitigen. Sein ganzes Verfahren ist, aus der realen Welt heraus beurtheilt, eine Fiction, denn es ist nicht wahr, daß eine Eigenschaft etwas für sich allein ausrichtet oder daß es vom Belieben abhängt, eine willkürliche Anzahl von Qualitäten zu einem Dinge zusammenzustellen. Dieses hat nun natürlich zur Folge, daß die so hergestellten Scheindinge auch nur zum Schein operiren können, in einem Causalnexus, der dem Wirklichen entgegengesetzt ein logischer heißt. Ebenso werden aber auch die Folgen mit derselben Freiheit, durchaus nicht immer, wie in der Wirklichkeit, als Qualitäten, Aeußerungen, sondern je nach Belieben auch als Substanzen behandelt. So sagt man: Die Berührung der zwei Metalle ist Grund der Elektricität. Hier wird der Grund, die Berührung, als Qualität hingestellt; die Elektricität, die Folge bleibt unbestimmt; real gedacht könnte nur sie die Qualität oder Aeußerung sein. Fahren wir jedoch fort: Die Elektricität zersetzt die darüber gegossene Feuchtigkeit, so ist das, was eben Folge war, jetzt als Grund genommen — real ganz unmöglich, denn da müßte es zugleich Beides, Grund und Aeußerung, sein.

Daß hieraus der Vorgang der vernünftigen Wesen vor den Thieren in den meisten oder in allen Stücken beruht, ist längst bekannt; hier aber kann es nur noch darauf ankommen zu erinnern, daß die logischen oder abstracten Gründe, scheinbar unserer ganzen Construction des Wesens in Subjekt und Objekt zuwider, dennoch nur auf der Grundlage dieser Construction erwachsen sind. Daß der Grund auch im praktischen Sinne Nichts ist, als die in abstracte Form gebrachte Anschauung der Substanz in der Welt, das beweist die Logik. Kein abstracter Gedanke ohne abstracten Ausdruck; jeder solcher Ausdruck ist nur im Satze möglich, und jeder Satz besteht nothwendig aus Subjekt und Prädikat. Daß aber diese Form von Subjekt und Prädikat erstlich einen Grund ausdrückt, zweitens nur möglich ist, indem eine Anschauung vom Dinge und seinen Aeußerungen zu Grunde liegt, das steht wohl schon zu fest, um es hier mehr als anzudeuten.

Dabei soll nicht gesagt sein, daß der logische Grund noth-

wendig aus dem Dingbegriff hervorgegangen sei; er kann auch unmittelbar dem Ichbegriff entnommen sein, denn in dem „Ich denke" oder „Ich thue etwas" hat man ebensowohl den Grund, wie in dem „Es geschieht". Beides käme hier auf dasselbe heraus.

Werden jetzt einige Seitenblicke auf die Philosophen fallen, deren Lehren sich mit demselben Gegenstande beschäftigten, so soll das nur, wie schon bei Kant, zur Unterscheidung und dadurch zur größeren Klarheit der eigenen Ansichten dienen, mit Ausschluß besonderer polemischer Zwecke.

Bekanntlich legt Fichte bedeutendes Gewicht auf den Ichbegriff. Da aber seine Bahnen, anfänglich am auffälligsten, von den unsrigen abweichen, so genügt es, einen Blick auf seine Ausgangspunkte zu werfen. Ihm scheint es da mehr um ein künstliches Lehrgebäude, als um dem wahren Sachverhalt zu thun. Wenn der berechtigte Gedanke an das unbedingte Walten des Grundes in seiner zeiträumlichen Form ihn wünschen läßt, Alles auf Ein Prinzip zurückzuführen, so thut er diesem Zwecke, abgesehen von seiner möglichen Erfüllung, Alles zu Liebe. Zuerst will er eine Thathandlung als dieses Prinzip wissen, denn darin sei die theoretische (erkennende) und praktische (handelnde) Seite des Geisteslebens, und damit alles Bestehenden enthalten. Nun mag es sein, daß man im gewöhnlichen Leben eine That nicht ohne beilaufendes Erkennen, d. h. Denken oder Anschauen, vollziehen kann; ein anderes aber ist, ob beide Seiten in der Thathandlung in einem so untheilbaren einfachen Prozeß zusammenfließen, wie er es annimmt. Oft vielmehr ist das Thun durchaus nicht von dem denkenden Zweckbewußtsein unmittelbar begleitet, sondern dieses verschwindet, nachdem es den Anstoß zur Handlung gegeben hat. Ebenso laufen doch auch in der Handlung, gesetzt, sie sei mit Anschauung verbunden, die beiden Thätigkeiten nebeneinander her, und man kann ihr Doppelsein nie verkennen. Will er aber eine unzeitliche Handlung sich denken — und dies ist, da er ein absolutes Ich denkt, wahrscheinlich — so ist die Möglichkeit einer Definition dieser transcendenten Erscheinung zu leugnen, denn das Ich, das einzig Zeitlose, erscheint uns selbst nie anders als in zeitlichen Formen, den Aeußerungen, verwirklicht. Meint nun Fichte das Ich als erste Person, subjektiv genommen, so sehen wir eben darin weiter Nichts, als ursprünglich eine eigenartige Empfindung, welches wir später unter dem Selbst, dem Eigen, bezeichnen. Fichte thut dies aber wirklich, denn erst das Nicht-Ich entspricht unserm Ich in seiner objektiven Form. Darin liegt aber gar nichts von einer Thathandlung, die er durch den Begriff „setzen" hineinbringen will. Es ist ein ganz unmittelbares Wahrnehmen, oder, wenn wir so sagen sollen, eine Art, wie uns bei Wahrnehmungen unserer eigenen Erlebnisse zu Muthe ist. Um den Irrthum zu erklären, muß man bedenken, daß Fichte nicht das con-

crete Ich, sondern das abstracte, das, wie er sagt, im bloßen Setzen besteht, vor sich hat. Die Abstraction isolirt, wie schon gesagt, das Ichverhältniß von dem in Wirklichkeit immer dazu nöthigen Geschehen und trennt es in seine Momente. Was im Causalnexus Grund und Folge, logisch gefaßt Subjekt und Prädikat ist, das bedeutet Fichtes A = A, wenn wir recht verstehen. Der Kenner der Logik erläßt uns die Ausführung dieser Behauptung. Hier allerdings, in dem Denkakt, vollzieht der Geist eine gewisse Handlung; das Setzen von Grund und Folge ist nicht ohne Selbstthätigkeit des Denkenden möglich. Aber dieser Akt ist oder enthält das reale Ich nimmermehr; er sucht nur den in der Zeit gültigen Ausdruck für ein durchaus dem Handeln fernstehendes unzeitliches Phänomen. Es ist auch höchst verwunderlich, daß er den Kant'schen intelligibeln Charakter in dieses Ich hineinzulegen scheint; also in demselben qualitative Beschaffenheit statuirt. Es ist oft genug gesagt, daß, um das Ich möglich zu machen, nur Qualität überhaupt, aber durchaus keine besonders bestimmte erforderlich ist. Wie läßt sich da in das Faktum des bloßen Ichbewußtseins ein Sittengesetz hineinlegen? Um es anders auszudrücken: Fichte nahm zuerst den einfachen Akt des Setzens an; dann aber vereinigte er auch das damit, was es setzen soll, und fiel nach unsern Begriffen damit völlig aus der Rolle. Indeß mag man dies rechtfertigen können, wenn man seinen Entstehungsproceß der Qualitäten acceptirt. Da hat er nämlich zuerst Ich und Nicht-Ich — unser Ich und Außensubstanz —; durch das Zusammenwirken beider entstehen die unzähligen Stufen der Qualitäten. Dieser Proceß kann hier aber als unbegreiflich und unbewiesen negirt werden; denn wie kann er dem Ich und Nicht-Ich irgend welche Existenz und Wirkungsweise zuschreiben, wenn er nicht gleich von vornherein Qualitäten mit ihnen zugleich auftreten läßt? wie kann er erst nachträglich diese aus jenen herausspinnen? Nur auf eine Weise ist uns das denkbar, nämlich indem er an die logische Priorität des Ich und Nicht-Ich (des Wesens) vor den Qualitäten (den Aeußerungen) denkt. Dies ist aber nur dann richtig, wenn er an die abstracte Fassung von Grund und Folge denkt. Diese bewegt sich in zeitlichen Formen, und setzt da allerdings den Grund der Folge voraus, wie es der sprachliche Ausdruck bezeugt; in der Wirklichkeit ist davon aber gar keine Rede; das Ich und seine Aeußerungen, das Ding und seine Erscheinungen und Kräfte, diese beiden Realformen des Grundes, sind nicht in ein Vor und Nach zu trennen; sie treten mit Einem Schlage vor unsere intuitive Auffassung und erzeigen sich ihrem ganzen Wesen nach als gleich wichtig Korrelate, die für einander in bestimmtem Werthverhältniß stehen. Wollen wir darum die Wirklichkeit erklären, so können wir nicht mit Fichte gehen, wir müßten denn zugeben, daß ein nur abstract gültiger Nexus

von Gründen und Folgen dennoch, wie schließlich bei ihm geschieht, als Resultat die Welt und ihr Geschehen nach sich zieht.

Dann entsteht aus dem Ich, das Nicht-Ich, das objektive Princip. Daß diese beiden dem Gehalt nach ganz identisch sind, dem müssen wir nach Allem früheren natürlich entschieden zustimmen; aber wir fragen: Wo kommt es her? wir sehen ein abstraktes Kunststück vor unsern Augen abspielen, ohne seine Nothwendigkeit einzusehen. Die Verwandtschaft von Ich und Nicht-Ich, Selbst und Außending, ist uns eine unmittelbare Ueberzeugung, die durch das thatsächliche Verhalten bestätigt wird. Aber das Spiel der Fichte'schen Maschinerie wird uns nur dann erklärlich, wenn wir denken, daß er das Ziel, welches er sich vorsetzte, eben auf eine möglichst plausible Art und Weise erreichen zu müssen glaubte. Zuletzt erscheint der Grund, das theilweis Verschiedene, theilweis Identische; derselbe wird nicht auf das Ich zurückgeführt, und so wahr es sein mag, daß diese äußeren Kennzeichen immer mit der Idee des Grundes vereinigt sind, so sind sie doch nie seine erschöpfenden, selbst nicht seine Haupt-Merkmale; diese letzteren sind aber das Gefühl der Berechtigung, der alles Nachfragen und Suchen verbietenden Befriedigung, der Nothwendigkeit; und wir verlangen, daß auch dieses nachgewiesen werde, wenn wirklich hier die Geburtsstätte des Grundes zu suchen ist. — Kurz, Fichte will uns die Wirklichkeit konstruiren, seine Deduktionen lassen sich aber durch die Formen, welche allein der Abstraktion angehören, verführen, auf das Gebiet der Wirklichkeit zu übertragen, was dort in der That keine Geltung hat.

Schelling kommt hier wegen seiner Schrift von der Freiheit in Betracht. Indem der Verfasser hier zuerst eine nähere Bestimmung vom Begriffe des Absoluten giebt, darf man als gewiß annehmen, daß die Entwickelungsstufen, von dem Ungrund (Gott als A) an durch die Zweiheit der göttlichen Natur und des göttlichen Verstandes bis zur Einheit beider in der Persönlichkeit (Gott als O) nur Sinn haben kann, wenn dabei an das Werden der menschlichen Persönlichkeit gedacht wird. Daß er nun dabei, Schopenhauer vorbauend, allen Ursprung auf den Willen gründet, nähert sich unserm Gedankengange. Denn allerdings ist der Willensakt derjenige, in dem das Befaßtsein im Ich am deutlichsten als vollbefriedigender Grund (Ungrund) gefühlt wird, über den hinaus kein anderer erforderlich ist. Dabei muß freilich geläugnet werden, daß in andern Seelenakten etwa dieses Bewußtsein nicht läge. Denkt er aber jede seelische Erregung, wie es scheint, dem Willen spezifisch verwandt, so sehen wir das nicht ein. Wir meinen nämlich: Es giebt zwei qualitativ verschiedene Arten Seelenbewegungen, die einen, die Triebe, seien sie bewußt oder unbewußt, motiviren Aktion; von denen scheiden sich im Bewußtsein als ganz

andersartige diejenigen, welche uns bloß unsere Zustände vorführen. Als Eigenschaften scheiden wir beides in unserer inneren Wahrnehmung immer; nur eins bringt sie zu einander, und das ist blos, daß es unsere, keine fremde Ereignisse sind, nur das Ichbewußtsein ist beiden gemein. Es ist eine Sache der Aufrichtigkeit, dieses anzuerkennen, sobald man das eigene Bewußtsein prüft. Bezeichnet nun eingestandenermaßen der Ausdruck Wille für gewöhnlich das Spezifische der Aktion in der Seele, so ist es mehr als Willkür, ihn auch auf das ganz verschiedene Empfinden der passiven Zustände zu beziehen. Auch nicht die Noth um einen geläufigen Ausdruck rechtfertigt dies, eben die Unterstellung unter das Ich ist die einfache und die einzige beiden gemeinsame Beziehung. Wahrscheinlich hat Folgendes zu diesem Mangel Veranlassung gegeben: 1) Eben die sich aufdrängende Gewißheit dieser gemeinsamen Beziehung; da sie undeutlich unterschieden ward, reducirte man die Seite der passiven auf die der aktiven Regungen, welche allerdings mehr Unbedingtheit verrathen, 2) Abstrakte Theorien, die jeden auch passiv empfundenen Zustand als Wechselwirkung erscheinen lassen und ihn somit bloß als abgeschwächte Thätigkeit hinstellen, 3) Dunkle Erinnerungen an ähnliche Nervenprozesse bei beiden Arten der inneren Erlebnisse.

Nach dieser Charakterisirung des letzten Grundes nimmt Schelling eine ideale Zweiheit der aus dem indifferenzirten Ungrunde sich ergebenden Entwickelungsreihen an, einerseits den Grund (als Natur, dunkle Sehnsucht u. s. w.), andererseits den Verstand (bewußter Wille u. s. w.) Der letzte Begriff des Grundes ist wohl nicht der hier besprochene; die ganze Theorie scheint dies zu besagen: Aus der unbewußten Natur entwickelt sich in den drei Naturreichen allmählig die bewußte Persönlichkeit; so ist jene als Prius der Entwickelung der Stoff, aus dem sich die Person hervorarbeitet, also liefert sie gewissermaßen den Grund dazu. Außerdem geht derselbe Proceß im Menschenleben vor. Hierbei ist offenbar nicht mehr von den Quellen des Grundes die Rede, sondern es handelt sich nur um einen relativen, zeitlich aufgefaßten, der mit der Begründung des Ich zusammenhängt. Was nun Schellings eigentliche Freiheitslehre betrifft, so haben wir sie schon bei Kant nach Bedürfniß kennen gelernt.

Aber nothwendigerweise sind noch einige Worte über die Bedeutung des Ich für den Willen zu sagen. Da begegnen wir allgemein der Erscheinung, daß eine Thätigkeit auf innerlich empfundene Anregungen erfolgt. Diese innerlichen Antriebe, so meinen wir, sind eben durch die Empfindung, daß sie die unseren sind, auf ihren letzten Grund zurückgeführt: das Ich. Darum sind sie unbedingt für denjenigen, der sie in sich erfährt. Jede Anregung nun, die mit dem Gefühl des Eigenen verknüpft wird, könnte man

als Willen im Allgemeinen bezeichnen; die nähere Unterscheidungen ergeben zwei besondere Erscheinungen des Willens, nämlich in seiner Form als mechanischer Trieb und diesen wollen wir den animalischen, oder als von einem besonderen Zweckbewußtsein begleitet, und diesen könnten wir den menschlichen, sog. freien Willen nennen. Das Thier und der überlegende Mensch gehen beide vom Gefühl des Selbst aus, und damit ist ihnen die Handlung unmittelbar gerechtfertigt. Um nun aber zu erklären, weshalb wir nur dem Menschen, nicht aber auch dem Thiere Freiheit des Willens zuschreiben, müssen wir uns vorstellen, in was wir denn verschieden handeln, wenn wir einmal, wie die Thiere, einen unmittelbaren Impuls unmittelbar zur Ausführung bringen, ein andermal eine überlegte Absicht verwirklichen. Denn nur das letztere will man als Freiheit gelten lassen. Dabei müssen wir bedenken, daß wir vor dem Thiere eben nichts als das Reich der abstrakten Vorstellungen voraus haben. In diesen muß also schon die Erklärung zu dem populären Freiheitsbegriff liegen. Nun besteht das überlegte Handeln darin, daß wir uns, wenn auch noch so flüchtig, vor dem Eintritt desselben die Motive und Ziele in einem Denkakt vorführen. Weil aber das Reich des Gedankens am wenigsten als Objekt erscheint, dagegen alle räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, die für die Handlung in Betracht kommen, innerlich als solche aufgehoben hat, so ist klar, daß das Gedachte im höchsten Maße als uns angehörig, gleichsam von der Außenwelt uns als unantastbarer Besitz abgestanden erscheint, und wir verdeutlichen uns dieses, indem wir als wahr, als richtig u. s. w. eben das nennen, was Resultat unsers Denkens ist. Denn mit wahr bezeichnen wir kurz das, was sich nicht nur als äußerlicher Sachverhalt, sondern auch als verständlicher Gedankenzusammenhang erwiesen hat, oder was, dem früheren zufolge, nicht nur unter dem secundären, dinglichen Grunde der Außenwelt, sondern (im Gedanken) auch unter die Urform des Grundes, wie er uns am kräftigsten einleuchtet, unter das Ich befaßt wird. Das Ich ist wie ein Fürst, der die Außensubstanz, einem Statthalter gleich, in eine weite Domäne seines Reiches, die Welt der Objekte, eingesetzt. Wie dieser nur den Willen seines Herrn vollziehen kann, so haben wir auch die Gewißheit, daß der dingliche Verlauf immer nur gemäß dem Wesen des Subjektes sich verhalten kann, daß mit andern Worten das äußere Geschehen auch einen abstrakt gültigen Sinn hat; nichtsdestoweniger geben uns die unmittelbaren Anordnungen des Herrn eine größere Befriedigung, sie scheinen uns zuverlässiger, als die durch seinen Vertreter übermittelten, d. h. wir wandeln gerne die uns angehenden objektiven Verhältnisse und Vorgänge in innere Anschauungen und namentlich thun wir es dann, wenn wir selbst zu handeln haben.

Ehe also die That geschieht, ist sie vermöge einer innerlichen Anticipation schon in uns vollbracht; um so völliger werden wir sie uns als unser Eigen zuschreiben. Also das animalische, wie das menschlich überlegte Handeln sind vermöge des Selbstgefühls beide autonom, das letztere aber in weit höheren Grade, denn es zieht auch die im Handeln, sowohl als Grund, wie als Folgen, mitwirkenden objektiven Verhältnisse denkend in das Subjekt hinein. Der Mensch stellt sich, soweit er kann, vornehm aus den objektiven Zusammenhängen heraus, das Thier bleibt in ihnen arglos befangen. Aber einen andern Grund für die Freiheit seiner Handlung gewinnt er nicht.

Ganz so schroff gestaltet sich nun in Wirklichkeit die gemachte Scheidung gleich wohl nicht. Denn auch den höheren Thieren läßt sich bei ihrem Thun eine ähnliche innere Vorwegnahme des Geschehens in der Handlung zugestehen. Sie können sich zwar nicht denkend, d. h. begrifflich, einen Plan vorzeichnen, nach dem sie verfahren werden, aber wohl besitzen sie Phantasie, die ihnen das Bild der zukünftigen Handlung vormalt, abschreckend oder ermunternd. Sie können mit den anschaulichen Dingen auch innerlich rechnen, aber sie können diese Rechnung nicht durch Begriffe, Maximen u. dgl. vervollkommnen. In dieser Art gewinnt ihr Handeln mit Recht in unsern Augen den Charakter der Ueberlegtheit, aber nur in beschränktem Maße. Instinkt aber gehört nicht hierher; diesen schreiben wir den Thieren nur dann zu, wenn wir bei ihnen Handlungen gewahren, die nach unserer persönlichen Erfahrung gar nicht unvorbedacht möglich scheinen, bei denen wir uns aber veranlaßt sehen, jede Art der Vorüberlegung abzuleugnen.

Aber gleich hier muß hinzugefügt werden, daß die Vorüberlegung als Grund der Handlungen niemals vorkommt. Gedankenverbindungen veranlassen allerdings oft die Anstrengung des Handelns, aber man muß dennoch einsehen, daß ein rein theoretisches Schließen und Combiniren nie als Kraft auftreten kann, die zu einem Entschlusse beiträgt; wenn wir einen für uns gültigen Sachverhalt uns denkend klar machen, so gewinnt dadurch blos unsre Einsicht; es müßte demnach doch eine besondere Kraft in uns sein, welche an die Einsicht einer Handlungsweise anknüpft, die zu ihrer praktischen Verwerthung beitragen kann. Darum hat man auch die Freiheit im Menschen für die rein immateriellen Antriebe im Menschen, die ihm vornehmlich als einem denkenden Wesen zukommen, in Anspruch genommen, indem man sagt: der menschliche Geist ist frei, denn er gehorcht nicht den Gesetzen, die in der Körperwelt gelten, sondern bloß seinen eigenen geistigen Antrieben und hat dabei besonders an die im Denken festgestellten Maximen der Handlung gedacht. Um das zu widerlegen, muß man sehen, was denn das Wesentliche des Triebes oder der bewegenden Kraft

ist. Eine bloße Theorie ist das allerdings nie, sondern immer muß das Gefühl eines Werthes die Triebkraft erwecken. Berührt uns eine Lage oder ein Ding in angenehmer oder unangenehmer Weise, sei es als gegenwärtig oder als entfernt, und dann in der inneren Vorstellung, so ist die Bedingung eines darauf bezüglichen Triebes vorhanden, wobei hier gar nicht untersucht zu werden braucht, wie aus dem bloßen Werthgefühl der Wunsch oder das Streben hervorgeht. Aber wie es möglich sein sollte, daß eine Kraft, ein Trieb sich auf einen Gegenstand richtete, der nicht den mindesten Eindruck von einem bestimmten Werthe macht, der mithin gleichgültig ist, läßt sich schlechterdings nicht begreifen. Im Denken allein liegt aber nie ein Werthbegriff, selbst die Zweckmäßigkeit ist kein einfacher Gedanke, sondern ein im Denken gegebener Prospekt auf Verhältnisse, die unser Begehren erwecken. Scheint ein logischer Vorgang des Denkens Triebe zu erwecken, so hat er sie auch bloß geweckt, nicht aus sich erzeugt. Dies läßt sich auch für die scheinbar widersprechendsten Fälle nachweisen. Uebt zum Beispiel Jemand Entsagung, weil er gefunden hat, daß dieses den Zwecken eines größeren Kreises entspricht, dem er angehört, so ist es etwa das Gefühl des ästhetischen Wohlgefallens, die Selbstbefriedigung eines humanen Geistes, nach der er strebt, während das Denken diesen Trieben bloß den Weg zeigte.

Noch anders tritt der Wille als eine besondere Kraft hervor, die nach geläufigen Ansichten für sich indifferent dadurch frei ist, daß sie den bestimmten Einzeltrieben zuwider oder zu Willen eine Handlung bestimmt; wären also die entgegengesetzten besonderen Triebe A und B vorhanden, so wäre die Willenskraft im Stande, den einen oder den andern entweder zu hemmen oder zu verstärken. Ist aber wirklich eine solche Kraft vorhanden, die, weil nicht bestimmt, Originalkraft wäre und die Freiheit bedingte, so liegt die Spontaneität des Handelns eben nicht in dem Ichbewußtsein; dieses liefe nur überflüssig daneben her; die ganze Theorie hätte keine Bedeutung. Diese Erklärung rührt offenbar von der Wahrnehmung her, daß bei sich widerstreitenden Motiven oft ein Schwanken eintritt, dem zuletzt, oft mit besonderer Anstrengung, durch einen plötzlichen Entschluß ein Ende gemacht wird. Es ist, als wenn da eine neue schiedsrichterliche Kraft eingegriffen hätte. Aber diese bedenkliche Deutung brauchen wir gar nicht. Dem Triebe geht der Reiz vorher, ein mehr oder minder starker Eindruck, der unter Umständen die Seele ganz erfüllen und selbst den Trieb momentan ersticken kann. Sehen wir uns z. B. unvermuthet einer furchtbaren Gefahr gegenüber, so kann uns der erste Anblick dermaßen überwältigen, daß wir für einen Augenblick noch keinen Trieb in uns empfinden, uns ihr zu entziehen. Sind nun überhaupt bei den zwei entgegengesetzten Eindrücken a und b die sich

daran knüpfenden Triebe α und β verhältnißmäßig schwächer, als jene ersteren, so kann es kommen, daß ehe noch der Reiz a den Trieb α völlig hat aufkommen lassen, der lebhafte Eindruck b ihn schon wieder neutralisirt, daß es so abwechselnd weiter geht, bis neue Motive, meist in Gestalt eines Zufalls, entscheiden.

Nun müssen wir noch auf einen Einwurf kommen. Wenn die Freiheit des Handels schließlich doch nur in dem Ichbewußtsein liegen soll, wie kommt es dann, daß wir nur diejenigen Handlungen für frei halten, die mit einem gewissen Maß von Ueberlegung geschehen, da doch auch ein unüberlegtes Thun als ein Thun des Ich, als das unsere erscheint. Erstlich ist nun schon gesagt: Diese vorgebliche Freiheit der vorbedachten Handlung benennt bloß eine andere Art des Zumutheseins, da wir uns dasselbe vor der eigentlichen Handlung erst innerlich vorführen und beleuchten. Und dies geht Hand in Hand mit einem andern Verhalten. In der Abstraktion nämlich ist das Ich, dieses das Thun bloß begleitende Bewußtsein, ein Etwas an sich, ein Ding geworden Dieses „gedachte Ich" wird aber oft, ja immer etwas ganz anderes, als es im Anfange war. Wir haben es gewonnen, indem wir von dem wechselnden Inhalt des Wollens und der übrigen Seelenregungen das immer bleibende Selbstgrundbewußtsein abnahmen und diesen, wie jeder; so auch der Seelenbewegung des Wollens wesentlichen Bestandtheil als Ich isolirten. Nun haben aber alle im Leben gewisse auf Erfahrung, Nachdenken u. s. w. gegründete Maximen gewonnen, die schließlich als konstant wiederkehrende Antriebe jede Handlung begleiten. Diese ständigen Faktoren des Handelns verbinden sich nun mit dem ständigen Ichbewußtsein im Handeln zu einer Vereinigung, die nur eine Zufälligkeit, die gleiche abstrakte Form der Wesenheit und die Gleichzeitigkeit im Handeln zu Stande brachte. Die Maximen sind nun bloß Aufsummirungen konstanter Triebe, sie stellen demnach nur eine qualitative Beschaffenheit des Seelenwesers dar. Diese Qualitäten sind aber in Nichts dem Ich verwandt, denn dieses abstrahirt von jeder qualitativen Natur; folglich sind sie realiter nie mit einander zu verschmelzen. Dennoch geschieht es und unser Ich, sonst ein nothwendiges Simplum, erscheint als Gedanken-Ich durch einen abstrakten Handgriff als ein attributiv Bestimmtes, und wir nehmen es hin, als wenn diese Bestimmungen gerade so wesentlich dabei wären, wie seine eigenste Art. Nun wundern wir uns nicht länger, daß das Ich eine die Kraft zum Handeln und doch keine irgendwie scharf bestimmte Kraft sein soll, denn, vorgestellt als das eben geschilderte Ideenkonglomerat, enthält es einmal den Fonds aller Triebe in sich, dann können wir uns aber im gegebenen Falle nicht verhehlen, daß es, als Ich, doch nicht mit dem gerade wirkenden einerlei sei, und wir kommen aus Noth auf die Ungeheuerlichkeit einer Kraft,

bez. eines Triebes ohne bestimmtes Ziel, beliebig verwendbar. Sonst leuchtet der praktische Nutzen dieser Confundirung bald ein. Das Thun ist in höchst eigenartiger Weise umgestaltet; Maximen mit dem Berechtigungsgrunde alles Seins zu Einem Ganzen zusammenfließend, gewinnen einen unerschütterlichen Halt; wir sind dadurch das geworden, was wir unter Person verstehen. Wer den Sachverhalt so beurtheilt, der sieht nunmehr ein: 1) Der Wille des Thieres und der des Menschen haben in ihrem letzten Grunde gar Nichts Unterschiedenes, denn das Ichbewußtsein, das nur Eines sein kann, bedingt ihren wesentlichen Inhalt. 2) Das Denkvermögen des Menschen versetzt und modifizirt diesen Einen Inhalt aber in der Weise, daß er sehr wohl als eine ganz besondere Form des Handlungsgrundes gelten kann, und der Empirie auch wirklich gilt.

Dasselbe, weniger freilich in Bezug auf den Willen, besagt der Unterschied zwischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein; jenes theilen wir den Thieren zu, dieses ist uns ein rein Menschliches. Für gewöhnlich ist uns die Definition des Unterschieds zwischen unserm und dem thierischen Bewußtsein durchaus nicht gegenwärtig; sondern sie liegt uns in der Verschiedenheit des Allgemeingefühls, welches uns die Erscheinung dieser Verhältnisse ist. Beide sind treffend bezeichnet: Beide sind Bewußtsein, aber das erstere nennt die in der Wortbezeichnung liegende Abstraktion nicht; das zweite thut es; es nennt seinen Gegenstand in dem „Selbst."

Aber noch ein Zweites ist denen gegenüber zu erwähnen, die nur dem denkenden Menschen die Willensfreiheit zugestehen. Eine der nothwendigsten Consequenzen, die von denselben oft für ihre Einwände gebraucht werden, ist die Verantwortlichkeit, ohne Freiheit nicht denkbar. Diese spricht nun für die gleich freie Form der überlegten wie nicht überlegten Handlungen. Der Somnambüle, der von seinem Ich keine Vorstellung hat, ist uns nie eine verantwortliche Persönlichkeit; sonst haben wir aber das unmittelbare Gefühl, daß ein bewußtes Wesen ganz ebensowohl für bedachte, wie für unbedachte Handlungen zur Rechenschaft zu ziehen ist. Unsere Liebe und unser Haß bestimmt sich, wenn keine künstliche Dressur vorliegt, meist nur nach unüberlegten Lebensäußerungen Anderer; wir fühlen in beiden Fällen einen zu lebhaften Trieb zu strafen und zu belohnen, als daß wir denselben für eine Verirrung halten könnten. Sehr klar erscheint derselbe in der Anschauung vom Schicksal, das sich bei den meisten Völkern als eine Macht versinnlicht hat. Das Unheil oder der Lohn, welche die Menschen wegen ihrer einem ganz unbekannten Weltplan gegenüber ganz verkehrten Triebe und Handlungen oft gegen ihr besseres Wissen betreffen, die hat noch Keiner als Ungerechtigkeiten zu bezeichnen gewagt, und gerade die Griechen, innerlich das gesundeste

aller Völker, stellten die *Ανη* ehrfurchtsvoll selbst über die Götter. Und doch ist hier von keinem Gericht über beabsichtigte Handlungen die Rede. Selbst das Christenthum, dem die Schicksalsidee sonst sehr entgegen ist, hat in der Lehre von der Erbsünde eine gar nicht von dieser Anschauung trennbare Idee entwickelt. Theorien sind es, die in der alltäglichen Morallehre von Jugend an gehört und geglaubt, die Verantwortlichkeit auf einen engeren Kreis beschränken, den unser natürliches Gefühl immer wieder praktisch durchbricht. Eins ist freilich richtig. Nämlich haben wir eine Sache vorher überlegt, so ist uns das Räthliche und Unrathsame derselben meist deutlich geworden und unsere Triebe werden in Folge dessen möglichst vielseitig angeregt. Dann zeigt sich in der nachfolgenden Handlung, ob nun der Trieb A noch mächtig genug ist, trotzdem ihm sein Gegentrieb B zur Seite gestellt ist, das Thun zu bestimmen, also wird in diesem Falle die Kraft des Triebes viel entschiedener überwiegen müssen, und man kann mit mehr Sicherheit darauf zählen, daß er nicht bloß zufällig zur Geltung kommt. Das ganze Zurechnen ist aber höchstens dem Maße nach bei den beiden genannten Handlungsweisen verschieden. Ja, die Verantwortlichkeit kann sich bei Ueberlegung auch vermindern, wenn Irrthümer dieselbe trüben, ein Zeichen, daß das bloße Ueberlegen die Verantwortlichkeit nicht allein ausmacht. Wir bleiben also dabei stehen: Das Ichbewußtsein allein kann dem Thun Freiheit, weil absolute Begründung verleihen.

Um dies richtig einzusehen, muß man sich aber besonders von dem Irrthum frei halten, es als objektiv anzusehen. Nur dann ist es das eigene, wenn ich es wirklich vollführe, nur mein inneres Empfinden bei ihrer Ausführung lehrt sie mich in ihrer Beschaffenheit als eigene kennen, mache ich sie aber zum Objekt der Vorstellung, so ist sie nicht mehr als ein anderes Objekt, und es können dann sogleich theoretische Zweifel an ihrer Unmittelbarkeit auftauchen. Nun vergleiche man aber die wahre Eigenhandlung mit dem objektiven Vollziehen. Bei beiden tritt eine Veränderung, ein Geschehen ein; bei dem angeschauten dem objektiven frage ich sofort nach der Ursache; ich forsche, wo das herkommt; thue ich aber selbst etwas, so ist diese Frage ganz unmöglich; sie **kann** gar nicht eintreten, es sei denn, daß ich mir selbst Objekt werde. Dennoch möchte man dies bezweifeln, wenn man bedenkt, daß es vieles Innerliche, Selbsterlebte giebt, was uns dennoch unmittelbar zum Nachforschen des Grundes reizt, das sind die als passiv sich darstellenden Erfahrungen der Seele, Eindrücke, Gefühle, Stimmungen u dgl. Nun wird wohl gegenüber den betreffenden physiologischen Forschungen Keiner bezweifeln, daß ein lebendiges Wesen ohne oder vor Entwickelung der Raumvorstellungen durch die in Betracht kommenden Sinne, die sog. passiven Seelenempfin-

dung haben kann und sie als ein rein inneres Weben und Wirken der Seele auffassen muß. So wissen wir denn, daß erst die Erfahrung uns den Zusammenhang dieser Empfindungen mit der räumlichen Welt gelehrt hat; und so kehrt in jedem Falle, wo uns eine derselben betrifft, durch reine Ideen-Association das Bewußtsein eines Zugleichgeschehens der äußeren Welt ins Leben. Was aber unser Eigen an diesem Eindruck ist, und das ist eben die ganze subjektive Wahrnehmung, erscheint auch hier ohne Frage als selbstberechtigt. Daß eine passive Empfindung gerade die und die qualitative Beschaffenheit hat, daß sie für unser Empfinden gerade so oder so gefärbt ist, das bedarf uns ebensowenig einer Erklärung, wie die Besonderheit unserer eigenen Handlungstriebe, daß wir so empfinden, genügt auch hier. —

Es liegt auf der Hand, daß im Vorhergehenden viele Berührungspunkte mit Schopenhauer vorkommen. Wollte man Alles zu seinen Lehren in Verhältniß setzen, so würde der Schluß das eigentliche Thema an Umfang übertreffen. Allein dieses hat sich blos auf ein Grundproblem beschränkt, und es sind eben auch nur einige Fundamentalsätze jenes Philosophen, mit denen es sich abzufinden hat. Wir unterscheiden das Ich in seiner eigentlichen und in seiner secundären, nämlich der objectivirten Form; beides begreift die Summe des Vorhandenen; es ist die Welt Schopenhauers, die nach ihm entsprechend in Wille und Vorstellung zerfällt; jener enthält Alles, was wir unmittelbar in uns erleben, ohne erkennend ein Objekt, ohne auch nur uns selbst als ein Objekt zu betrachten; das letztere liegt in der Vorstellung. Das ist, um mit eigenen Worten zu reden, einerseits Alles, was unter das Ich, andrerseits Alles, was unter das Objekt, das Ich als Außensubstanz fällt. Diese Eintheilung jedoch ist nicht neu; es kommt darauf an, wie man sie erklärt. Schopenhauer hat sich nun darum verdient gemacht, nachzuweisen, daß dem Geschehen des Aeußeren (der Vorstellung) immer ein Geschehen im Innern (dem Willen) entspricht; beides ist dasselbe in verschiedener Auffassung. Da im Vorigen vom Ich ausgegangen wurde, frägt sich: Wie verhält sich dieses, als das Innere, zu dem Willen Schopenhauers? Daß der Ausdruck Wille auf alle subjektiven Erlebnisse der Seele bezogen wird, ist, wie wir schon bei Schelling bemerkten, kaum zu billigen. Doch acceptiren wir das, so erkennt Schopenhauer in diesen Erscheinungen mit uns eine Ursprünglichkeit an, die keiner Begründung bedarf. Aber das ist auch Alles. Er spricht nur ein unbestimmtes Werthgefühl aus, das wir unsern eigenen Seelenregungen gegenüber empfinden. Daß wir dieses in dem Begriffe des Ich fixiren, daß dieses aber durch die Aufhebung des Disparaten im Geschehen besteht, war ein nothwendiger Nachweis. Denn weil dieser ihm fehlt, ergeht es ihm, wie oft: Ist nämlich ein, wenn

auch richtiges, Grundprincip nur vage aufgefaßt, sein ganzes Wesen nicht in klarer Definition bestimmt, so ergeben sich in den Consequenzen fast immer Schiefheiten und Fehler, da der Folgerung von Anfang an der sichere Leitstern fehlte. Zwar hat Schopenhauer die Summe der Willensäußerungen, die, eine jede absolut, ohne sich:re Einheit, nebeneinanderstehen, unter eine solche zu befassen gesucht, indem er ihm in dem im Grunde unzeitlichen Wesen des Menschen einen Brennpunkt zu sichern suchte; da dies aber eine Kant entlehnte transcendente, unserm Verständniß und unserer Verwerthung nicht zugängliche Idee ist, so hat sie im Weiteren keine Frucht getragen. Das Ich ist auch unzeitlich, aber es ist uns faßbar; wir können es analysiren und nutzbar machen. Schopenhauer nennt das Ich auch gelegentlich den Mittelpunkt des Seelenlebens, aber dabei bleibt es; er erwähnt bloß, gewissermaßen gedankenlos, die landläufige, übrigens ganz correcte, Auffassung. Die Mängel in den Folgerungen sind doppelt.

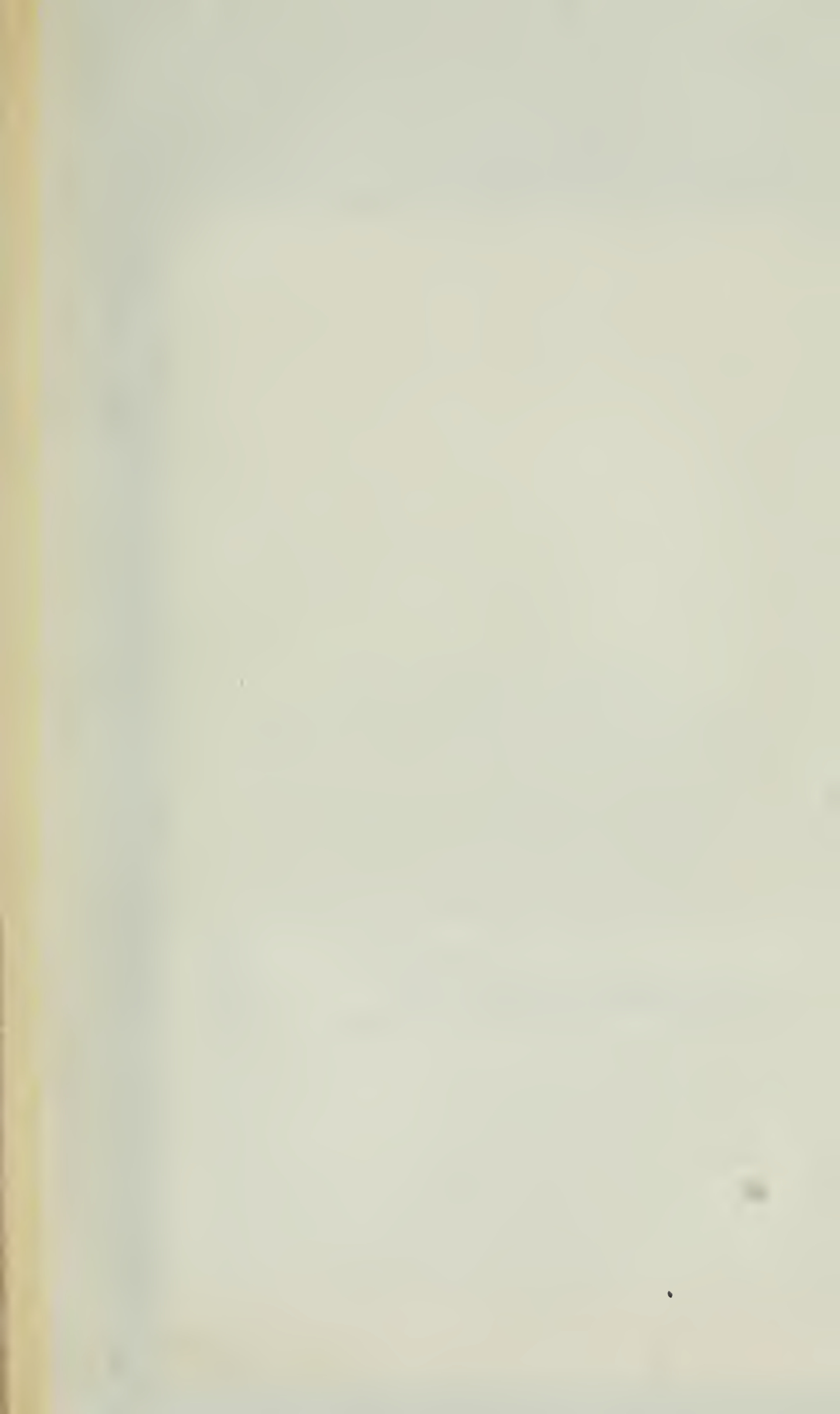
Erstens geräth er an eine schiefe Ableitung des Grundes. Im Allgemeinen muß ja Jeder zustimmen, daß der Grund seine Wirksamkeit in den vier Kreisen hat, die er namhaft macht. Aber metaphysisch ungenügend bleibt diese Deduction. Wenn der Psychologe fragt: Durch welche Processe bildet sich der Geist die Vorstellung vom Grunde? so mag Schopenhauer eine mit der Empirie aufs beste stimmende Antwort gegeben haben. Sehen wir aber von dem Bildungsproceß der Seele ab, so ist allgemein gültig nur Eine Quelle des Grundes, und alle Kreise, aus die er sich überträgt, verdanken nur dieser ihren Ursprung, wie wir es uns darzustellen bemühten.

Das Zweite ist die Erklärung der Außendinge. Hier können nur die Hauptumrisse markirt werden. Ausgegangen wird von der Undenkbarkeit der Objekte ohne das anschauende Subjekt (dem also das Ichbewußtsein innewohnt.) Hätte er nun bedacht, daß die zeitlich und räumlich getrennten Qualitäten der Außenwelt, sowie die mindestens zeitlich getrennten der Innenwelt Unmöglichkeiten wären, wenn sie nicht durch ein ihr Getrenntsein aufhebendes Centrum vereinigt würden, hätte er dann die faktisch sich erweisenden Centralisationsvorgänge einmal im Ich, ein andermal im Dinge nebeneinander gehalten, so wäre es ihm schwerlich entgangen, daß das Subjekt oder Ich, welches ihm beim Zustandekommen der Welt so außerordentlich wichtig ist, seinen Dienst auch in der ganz bestimmten Weise leistet und in dem Dinge nur sein Spiegelbild erscheinen läßt. Er hatte aber die bewußte Bestimmung von der Funktion des Ich nicht, sondern nur die Summe der Willenserscheinungen, die sich ihm nur durch ein ganz besonderes Bewußtsein von allen übrigen unterschieden. Er hatte nur als empirische Erfahrung, was hier objektiv definirt ward. Nun aber

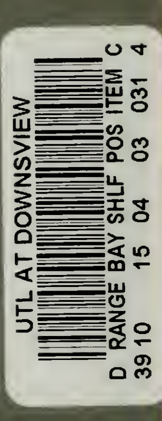
fühlte er wohl, daß die Welt des objektiv Erscheinenden, das Ding, dem Innenleben verwandt sei. Er schien es aber nie nachweisen zu können, denn er konnte sich ja nicht in die Dinge hineinversetzen und prüfen, ob ihnen in ihrem vermutheten Eigensein ebenso zu Muthe wäre, wie uns in unserm Innenleben.

Die vorstehende Erörterung dagegen erwies die objektiven Kennzeichen, welche das Ich, das Innere ausmachen, und zeigte, daß sie an der Außenwelt in der Substanz wiederkehrten. Indeß, auch Schopenhauer erreichte auf einem Umwege dasselbe. Er glaubte nämlich zu gewahren, wenigstens Ein Theil der Außenwelt, der menschliche Leib, entspreche genau dem Willen, der ihm ja aus sich selbst bekannt war. Daraus zog er den wenn auch nicht streng logischen, doch sehr plausibeln Schluß: Entspricht in diesem Falle dem Objekte ein inneres Leben des Willens, so muß das wohl auch bei den übrigen Objekten vorauszusetzen sein. Und so beseelte er die ganze Natur. Diese Seele, der Wille in der Außenwelt, soll dann seine Substanz sein. Hierfür führt er manche richtige Analoga an, aber weil der Uebergang ein gezwungener, mit unfertigen Mitteln begonnener ist, so erwirbt er gewiß nicht die Zustimmung des sorgfältigen Prüfers. Indeß wir enthalten uns aller Polemik; nur auf den einen Unterschied sei noch aufmerksam gemacht: Wir haben hier in den Dingen die Merkmale eines dem Ich entsprechenden Verhältnisses erkannt, und uns gesagt, daß dieses auch nicht anders sein könne, da ja die Dinge nur im Subjekt erscheinen und mit ihm stehen und fallen. Fragt nun Einer, warum denn diese Einheit, obgleich in dem Ich begründet, mit dem eigentlichen Ich nicht zusammenfällt, so wird er nie eine Antwort erhalten, so wenig wie auf die gleichbedeutende Frage, warum wir vieles als räumlich, äußerlich ansehen müssen. Nach dieser Erklärung haben wir nicht mehr nöthig, den Dingen nun auch eigenes Empfinden, Willenserscheinungen zuzuschreiben. Wir lassen die Möglichkeit, daß Alles nur in dem anschauenden Ich, daß außer ihm Nichts ist. Und hier, wo wir uns von dem Ausgangspunkte des Schopenhauerschen Systems am fernsten sehen, tritt denn auch die Verschiedenheit in einem offenen Gegensatze zu Tage.








UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 15 04 03 031 4